

Piotr Szymaniec¹

**Prawo do religijnego wychowania dzieci a edukacja:
przypadek amisów²**

1. Religijna społeczność amisów

Amisze stanowią jeden z nurtów szwajcarsko-alzacko-południowoniemieckiego anabaptyzmu, a więc radykalnego odłamu reformacji, niezależnego od luteranizmu i kalwinizmu. Jego przedstawiciele, należący zazwyczaj do dolnych warstw społecznych, nie uznawali hierarchii kościelnej ani świeckiej. Odrzucali (też chrzest niemowląt, uznając, że jedynie dorośli mogą świadomie wybrać drogę duchowego rozwoju. Mennonici – radykalny nurt anabaptystów, przyjmujący nauczanie Menno Simonsa – osiedlali się w Polsce, w której panowała duża tolerancja religijna, od lat 40. XVI w., tworząc osady wzdłuż Wisły od Zalewu Wiślanego aż do okolic Torunia. Amisze – radykalny nurt anabaptyzmu, wywodzący się zresztą od menonitów – został stworzony przez działającego w Szwajcarii reformatora Jakoba Ammanna z Erlenbach (1644–przed 1730). Ammann, który przed przyjęciem anabaptyzmu należał do Kościoła reformowanego, dążył do podporządkowania wszystkich obszarów życia normom religijnym. Wzywał on do wyrzeczenia się wszelkiej przemocy i porzucenia tego, co światowe, do życia skromnego i pracowitego spędzanego przy pracy na roli, a także do utrzymywania wspólnoty kościelnej. Potępiał z kolei, jako prowadzące do grzechu, ciekawość świata i skłonność do dóbr doczesnych. W 1693 r. stworzył pierwszą wspólnotę wiernych, z którą zamieszkał w Dolinie Markirch w Alzacji w 1695 r. W 1701 r. wspólnota uzyskała zgodę na wychowanie grupy sierot. Jej przedstawiciele zostali zwolnieni od służby wojskowej i od pracy w charakterze poborców podatkowych. Jednakże już w 1712 r. wspólnota amisów

¹ Dr, adiunkt, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Angelusa Silesiusa w Wałbrzychu.

² Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/09/B/HS5/04436.

została wydalona z Alzacji. Natomiast w 1720 r. pierwsza grupa amiszów znalazła się w Ameryce Północnej. W Pensylwanii zaś zaczęli się osiedlać w roku 1727, lecz znacząca fala osadnictwa amiszów w tej kolonii przypadła na połowę wieku XVIII. Druga fala osadnictwa przedstawicielei tej wspólnoty religijnej na terytoriach Stanów Zjednoczonych miała natomiast miejsce w okresie między 1815 a 1860 r.³

Amisze portretowani są często – także w kulturze popularnej – jako wspólnoty prostych farmerów, przywiązanych do ziemi i chcących zachować taki sposób życia, jakby czas zatrzymał się gdzieś w połowie wieku XIX. Ten obraz jest prawdziwy tylko częściowo. Należy bowiem wziąć pod uwagę, że od lat 70. XX w. – czyli od czasów najśłynniejszych spraw sądowych dotyczących amiszów – w takiej grupie religijnej miały miejsce różne schizmy i rozłamy⁴, wobec czego powstało wiele odłamów społeczności Amiszów: jedne – w tym zwłaszcza konserwatywni Amisze Starego Porządku (*Old Order Amish*)⁵ – chcą żyć jak dotychczas, przedstawiciele innych zaś nierzadko emigrują do miast, prowadzą działalność gospodarczą i używają większości współczesnych urządzeń technicznych. Amisze są jedną z najbardziej dynamicznie rozwijających się pod względem demograficznym społeczności religijnych w Stanach Zjednoczonych. Ich liczba wzrosła od około 90000 w latach 80. XX w.⁶ do około 230000 obecnie⁷. Jednakże na te dane demograficzne trzeba

³ Por. D. Dejna, Amisze. Fenomen wychowania endemicznego, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 11–17; E. Wesner, Kim są amisze? Spotkanie z kulturą i społecznością Amiszów Starego Zakonu Ameryki Północnej, przekład: E. Grozowska, Warszawa 2012, s. 35–41. Na temat osadnictwa menonitów wzdłuż Wisły i ich życia religijnego na tych terenach – zob. P.J. Klassen, Mennonites in Early Modern Poland & Prussia, Baltimore 2009, s. 26–47, 75–98, 112–134. Warto dopowiedzieć, że u schyłku XVIII w. część amiszów osiedliło się na Wołyniu, tworząc tam na początku XIX w. dość ważną wspólnotę; por. E. Wesner, Kim są amisze?..., s. 38.

⁴ Por. K. Johnson-Weiner, Old Order Amish Education: The Yoder Decision in the 21st Century, „Journal of Amish and Plain Anabaptist Studies”, 2015, No. 3 (1), s. 25–44. Pierwsze rozłamy w społeczności amiszów miały już miejsce w latach 20. XX w. W 1927 r. od konserwatywnych amiszów oddzielili się tzw. Beachy Amish, którzy zdecydowali się na używanie samochodów. Inne grupy amiszów to New Order Amish, Amisze Andy Weavera czy Amish Mennonites (ta ostatnia powstała jeszcze w XIX w.). Najbardziej otwarte i „liberalne” (w sensie kontaktów ze światem zewnętrznym) grupy to Beachy Amish i Amish Mennonites. Dopuszczają one w zasadzie wszystkie środki komunikacyjne, w tym pocztę elektroniczną, choć raczej zabraniają przeglądania stron internetowych. Por. The Encyclopedia Americana. International Edition. Complete in Thirty Volumes. First Published in 1829, Vol. 1, Grolier Incorporated, Danbury Connecticut 1987, s. 745; D. Dejna, Amisze. Fenomen wychowania endemicznego..., s. 40. Por. także: D.L. Weaver-Zercher, An Uneasy Calling: John A. Hostetler and the Work of Cultural Mediation, [w:] D.L. Weaver Zercher (ed.), Writing the Amish. The Worlds of John A. Hostetler, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 2005, s. 101.

⁵ Istnieje jeszcze stosunkowo niewielka wspólnota Amiszów Swarzentruber, stanowiąca 5% populacji wszystkich amiszów i mająca opinię najbardziej konserwatywnej. Por. E. Wesner, Kim są amisze?..., s. 82–85.

⁶ Jeszcze w latach 50. mieszkało w Stanach tylko około 33000 amiszów; por. J.A. Hostetler, The Amish and the Law: A Religious Minority and its Legal Encounter (1984), [w:] D.L. Weaver Zercher (ed.), Writing the Amish. The Worlds of John A. Hostetler..., s. 263. Natomiast w latach 80. było ich ponad dwa razy więcej: około 80000 Amiszów Starego Zakonu i około 5000 członków Beachy Amish. Ponadto około 2000 reprezentantów Old Order Amish mieszkało w regionie Ontario – The Encyclopedia Americana..., Vol. 1, s. 745.

⁷ E. Wesner, Kim są amisze?..., s. 18.

spojrzeć przez pryzmat wewnętrznego zróżnicowania amiszów⁸. Te różnice przekładają się też na kwestie związane z wychowaniem i edukacją. Trudno bowiem mówić o jednym typie wychowania u amiszów, gdyż w przypadku każdego z odłamów zagadnienie to wygląda nieco inaczej. Jednakże – przyjmując to zastrzeżenie – w dalszym ciągu niniejszego tekstu skoncentruję się na konserwatywnej grupie amiszów, gdyż ich właśnie dotyczyło interesujące nas tutaj orzecznictwo dotyczące możliwości odstąpienia od nakazanego powszechnie obowiązującymi przepisami obowiązku szkolnego z uwagi na wolność religijną rodziców.

2. Wychowanie i edukacja w społeczności amiszów

Dagna Dejna, która prowadząc badania antropologiczne, przebywała w społeczności amiszów w Pensylwanii, uznaje, że wychowanie u Amiszów Starego Zakonu można opisać za pomocą zapomnianych już dziś kategorii, a mianowicie porządku (*Ordnung*) i pokoju wewnętrznego, pokoju duszy (*Gelassenheit*). Pisze też, że: „Amisze, posługując się dwoma skutecznymi instrumentami: szkołą i wychowaniem, wyrywają naturze człowieczeństwo i oddają je swojej kulturze. Szkoła i wychowanie amiszów to edukacyjna nisza i integralny element ich codzienności. Właśnie codzienność jest niekończącym się procesem wychowawczym i dydaktycznym. W toku codziennych, a więc zupełnie zwyczajnych i pospolitych, czynności kształtują się procesy wychowawcze. Zatem cała amiszowska rzeczywistość jest wychowaniem, a oni wszyscy są wychowawcami”⁹. Największe znaczenie dla amiszów mają dwie cnoty, które przekazują w procesie wychowania, a mianowicie pokora i posłuszeństwo. Posłuszeństwo to odnosi się do różnych sfer życia społecznego i takich relacji, jak między nauczycielem i uczniami, rodzicami i dziećmi czy mężem a żoną. Wychowanie wobec tego jest nakierowane na reprodukcję wzorców kulturowych, opartych na tradycyjnym podziale ról i obowiązków między kobiety i mężczyzn¹⁰. Amisze Starego Zakonu dopuszczają edukację do ukończenia przez dzieci 14. roku życia, a więc

⁸ Jednakże społeczność konserwatywnych amiszów zwiększa się też bardzo dynamicznie. W Lancaster County, gdzie żyje bardzo zwarta społeczność Old Order Amish, na początku XX w. liczebność ich wynosiła 750 osób, w 1950 r. – 4100, w 1980 r. – 10600, w 2000 r. – 22300, i wreszcie w 2010 r. – 33000 osób – D. Dejna, Amisze. Fenomen wychowania endemicznego..., s. 34. Dane te obrazują tempo wzrostu tej populacji.

⁹ D. Dejna, Amisze. Fenomen wychowania endemicznego..., s. 8.

¹⁰ *Ibidem*, s. 39, 40–41. W tym miejscu należy dopowiedzieć, że wyznawane przez amiszów cnoty pokory i posłuszeństwa mają wpływ na ich stosunek do państwa. Otóż nigdy nie byli oni i nie są buntownikami, a państwo uważają za konieczne do utrzymania porządku w świecie cielesnym. Sami jednak stronią od instytucji państwa, niechętnie wschodząc w relacje z administracją oraz wymiarem sprawiedliwości. Dlatego też za sprzeczne z obowiązkami religijnymi uważają zatrudnienie w służbach publicznych, jak również zasiadanie w ławie przysięgłych. Jednocześnie nie sprzeciwiają się czynnemu udziałowi w wyborach, wobec czego głosują w wyborach lokalnych, a czasem też ogólnokrajowych; por. J.A. Hostetler, *The Amish and the Law: A Religious Minority and its Legal Encounter* (1984)..., s. 277–278. Ponadto stoją oni na stanowisku całkowitego pacyfizmu.

pozwalają na ukończenie najwyżej ośmiu klas szkoły, do której zaczynają uczęszczać w 6 roku życia. Po ukończeniu takiej nauki dziecko ma prawo wybrać, czy zostaje we wspólnocie, czy chce odejść „do świata”. Jednak z badań Donalda B. Kraybilla wynika, że 96% młodych amiszów decyduje się zostać w społeczności (zresztą nawet dla tych, którzy ją opuścili, istnieje możliwość powrotu)¹¹. Wpływa na to przede wszystkim wychowanie oparte na poczuciu tożsamości grupowej. Odseparowaniu od świata sprzyja także język, którym posługują się na co dzień, a mianowicie *Pennsylvania dutch* (*Pennsylfawnisch Deutsch*), wywodzący się z niemieckiego dialektu nadreńskiego, charakterystycznego dla Palatynatu, zmieszanego z wieloma słowami angielskimi¹². Amisze, tak jak wszyscy anabaptyści, uznają jedynie chrzest dorosłych. Ceremonia ta następuje właśnie wtedy, gdy młodzież ukończy edukację i wybierze swoją drogę wewnątrz wspólnoty.

Edukacja amiszów ma na celu umożliwienie ciągłości kulturowej, a usunięte jest z niej wszystko to, co mogłoby odsuwać uwagę dzieci od tego, kim mają stać się w przyszłości. Jak pisze Dagna Dejna: „Dzieci nie posiadają kredek i tym samym – nie rysują. Wszelkie atrybuty, które mogłyby skierować ich uwagę na świat, do którego nie należą i którego się boją – są im odebrane. Takie narzędzia emancypacji, jak wszelkie przejawy sztuki, pozostają niedostępne”¹³. Typowe szkoły, do których uczęszczają dzieci Amiszów Starego Zakonu, to *one-room schools*, a więc szkoły z jedną salą lekcyjną. Zajęcia dla uczniów wszystkich ośmiu klas odbywają się w jednym czasie i tym samym pomieszczeniu. Każdego dnia zajęcia rozpoczynają się od modlitwy, a nauka obejmuje pisanie, czytanie, gramatykę języka angielskiego i niemieckiego, arytmetykę oraz elementy historii i geografii. Nauczycielki (są nimi zawsze młode, jeszcze niezamężne kobiety) nie posiadają formalnego przygotowania pedagogicznego. Kiedy nauczycielka tłumaczy coś dzieciom z klas 1–4 lub każe im czytać na głos, uczniowie klas 5–8 mają realizować „cichą naukę”¹⁴. Szkoła nie ma służyć emancypacji uczniów, ale ma służyć im w drodze do osiągnięcia życia wiecznego, a także przygotować do

¹¹ D. Dejna, *Amisze. Fenomen wychowania endemicznego...*, s. 42, 79. Generalnie amisze potępiają i unikają (ten zwyczaj religijny określa się mianem *shinning*) tylko tych byłych członków wspólnoty, którzy opuścili ją już po przyjęciu chrztu i staniu się pełnoprawnymi członkami wspólnoty. Świadczenia osób, które opuściły wspólnotę amiszów, zebrał w latach 60. John A. Hostetler; zob. J.A. Hostetler, *Persistence and change patterns in Amish society* (1964), [w:] D.L. Weaver Zercher (ed.), *Writing the Amish...*, s. 219–222. Bywa też, że młodzi amisze – zwłaszcza mężczyźni – którzy nie potrafią dostosować się do wspólnoty ani jej opuścić, popełniają samobójstwa. Jak uważał cytowany autor, samobójstwa wśród tej wspólnoty wyznaniowej – mimo że odebranie sobie życia jest potępiane przez Biblię – zdarzają się częściej niż w innych wiejskich wspólnotach Stanów Zjednoczonych; por. *ibidem*, s. 223–224.

¹² W Pensylwanii, nie tylko wśród amiszów, jest też często używany dialekt wykorzystujący angielskie słownictwo i niemieckie konstrukcje gramatyczne; por. *The Encyclopedia Americana. International Edition. Complete in Thirty Volumes. First Published in 1829, Vol. 21, Grolier Incorporated, Danbury Connecticut 1987*, s. 664–665.

¹³ D. Dejna, *Amisze. Fenomen wychowania endemicznego...*, s. 44.

¹⁴ *Ibidem*, s. 81–82, 88–89. Por. też: E. Wesner, *Kim są amisze?...*, s. 138–143.

wykonywania przyszłych ról społecznych – męża i żony. Zatem: „Szkoła powinna przygotować swoich uczniów do dorosłości tak, aby ich życie nie różniło się niczym od życia swoich rodziców, dziadków i pradiadków”¹⁵.

3. Sprawa Yoder i jej konsekwencje

Przez większość okresu osadnictwa na terytorium Stanów Zjednoczonych amisze wysyłali swoje dzieci do lokalnych jednoizbowych szkół, przy czym w XIX bądź na początku XX wieku zwykle godzili się na to, by uczęszczały one do szkół wraz z przedstawicielami innych grup etnicznych czy wyznaniowych. Problemy zaczęły się, gdy zaczęto likwidować małe szkoły. Pierwszy okres likwidacji takich szkół i budowy dużych kompleksów edukacyjnych przypadł na lata 1919–1939, wtedy też stany zaczęły przyjmować ustawodawstwo ustalające obowiązek szkolny do ukończenia przez młodzież 16. bądź nawet 18. roku życia. W latach 30. amisy zaczęli popadać w konflikty z władzami szkolnymi¹⁶. W latach 60. miała miejsce centralizacja, kiedy to w stanach Iowa, Wisconsin i Pensylwania tworzone duże placówki oświatowe w miastach i miasteczkach, gdzie dzieci musiały być dowożone autobusami z pobliskich osad i wsi. Amisy, którzy niechętnie korzystali z pojazdów mechanicznych, a ponadto uważali środowisko miejskie za deprawujące, byli bardzo niechętni zmianom i często nie godzili się na posyłanie dzieci do nowych szkół¹⁷. Wyroki, które zapadały w sprawach amiszów w różnych sądach, z reguły nie były dla nich korzystne. Przykładowo, sąd w Kansas stwierdził, że to, „jak długo dziecko powinno uczęszczać do szkoły, nie jest kwestią religijną”¹⁸.

W kwietniu 1969 r. przed sądem hrabstwa Green County w stanie Wisconsin odbył się proces trzech ojców rodzin, z których dwóch należało do odłamu Amiszów Starego Zakonu,

¹⁵ D. Dejna, *Amisze. Fenomen wychowania endemicznego...*, s. 84.

¹⁶ J.A. Sparks, *From Wisconsin v. Yoder to Employment Division v. Smith: Do we Still Have Religious Liberty?*, s. 1–2, visionandvalues.org/docs/abused/Sparks.pdf?dcd03 [odczyt: 25.11.2016 r.]. W Pensylwanii Amisy próbowali bronić się przed obowiązkiem edukacyjnym, wykorzystując instytucję „pozwolenia farmerskiego” (*farm permit*), dającego możliwość zwolnienia od zajęć szkolnych dzieci biorących udział w pracach rolniczych, jeżeli ukończyły 15. rok życia. Ponadto, żeby uniknąć chodzenia do „skonsolidowanych” szkół średnich (*high schools*), dzieci amiszów często powtarzały ósmą klasę aż do momentu ustania obowiązku szkolnego z uwagi na osiągnięcie przewidzianej prawem granicy wieku. Władze szkolne jednak niechętnie patrzyły na te praktyki. W połowie lat 50. próbowano w tym stanie problem ten rozwiązać kompromisowo, tworząc szkoły zawodowe dla amiszów, do których po ukończeniu szkoły podstawowej miały uczęszczać – przez trzy godziny w tygodniu – dzieci pracujące wraz z rodzicami na farmach; zob. J.A. Hostetler, *The Amish and the Law: A Religious Minority and its Legal Encounter* (1984)..., s. 272; T.J. Meyers, *Education and Schooling*, [w:] D.B. Kraybill (ed.), *The Amish and the State*, Baltimore 2003, s. 88–92.

¹⁷ J.A. Sparks, *From Wisconsin v. Yoder to Employment Division v. Smith...*, s. 2–3. W okresie do końca lat 30. w Lancaster County, w którym istniały duże skupiska amiszów, zlikwidowano 120 jednoizbowych szkół.

¹⁸ P. Ruxin, *The Right not to be Modern Men: The Amish and Compulsory Education*, „*Virginia Law Review*”, 1967, vol. 53, s. 945; J.A. Hostetler, *The Amish and the Law: A Religious Minority and its Legal Encounter* (1984)..., s. 271.

a jeden – do Amiszów Menonitów. Wallace Miller, Jonas Yoder i Adin Yutzy byli oskarżeni o złamanie stanowej ustawy nakazującej przymusową edukację do 16. roku życia¹⁹. Sprawa Yutzy'ego została wyłączona do odrębnego rozpoznania, gdyż zmienił on miejsce zamieszkania. Oskarżonych wspomagała organizacja stworzona przez luterańskiego pastora Williama Lindholma – Narodowy Komitet dla Wolności Religijnej Amiszów (National Committee for Amish – NCARF). Organizacja ta zainteresowała sprawą znanego adwokata, Williama Bentleya Balla, który – sam będąc katolikiem – angażował się w działania na rzecz jak najszerszej wolności religijnej. Właśnie Ball doprowadził do powołania na świadka znanego badacza kultury amiszów, profesora Temple University w Filadelfii – Johna Hostetlera²⁰. Właśnie Hostetler dostarczył informacji na temat systemu przekonań amiszów, wskazując, że opierały się one na czterech podstawowych elementach: oddzieleniu wspólnoty od tego, co światowe, konieczności utrzymania wspólnoty kościelnej oraz jej reguł, a także życiu blisko ziemi. Dodawał ponadto, że dla amiszów bardziej od edukacji szkolnej ważne było uczenie przez doświadczenie. Hostetler emocjonalnie oświadczył: „jeżeli od młodzieży amiszów będzie wymagane uczestnictwo w systemie wartości średniej edukacji, jaką dziś znamy, wspólnota kościelna nie przetrwa długo. Zostanie zniszczona” („if the Amish youth are required to attend the value system of the high school as we know it today, the church community cannot last long. It will be destroyed”)²¹. Oskarżenie starało się podważyć twierdzenia Hostetlera, pytając go, czy nie jest prawdą, że celem chodzenia do szkoły było uzyskanie wykształcenia i to takiego, które umożliwiłoby dziecku zajęcie swojego miejsca w świecie. Hostetler replikował: „To zależy od tego, w jakim świecie” („It depends on which

¹⁹ „Wisconsin Statutes & Annotations”, 1969, artykuł 118.15.

²⁰ Hostetler (1918–2001) sam pochodził ze wspólnoty Amiszów Starego Zakonu z Kishacoquillas Valley w Pensylwanii, jednakże w wieku siedemnastu lat porzucił wspólnotę, odmawiając przyjęcia chrztu. Mimo to zachował bliskie kontakty z tą wspólnotą, ceniąc bardzo swoje kulturowe korzenie; zob. A. Hostetler, Foreword, [w:] D.L. Weaver Zercher (ed.), *Writing the Amish. The Worlds of John A. Hostetler...*, s. IX–XII. W latach 1966–1969 Hostetler wraz z Gertrude Enders Huntington przeprowadził na zlecenie U.S. Office of Education duże badania dotyczące praktyk socjalizacyjnych amiszów. Ich efektem była książka *Children in Amish Society: Socialization and Community Education* (1971), w której autorzy podważali pogląd, jakoby dzieci amiszów były upośledzone pod względem kulturowym od tych kształconych w szkołach publicznych, i wskazywali, że z punktu widzenia socjalizacji nie da się jednoznacznie stwierdzić, że szkoły publiczne dają więcej niż tradycyjne wychowanie amiszów. Ponadto wskazywali, że w testach na inteligencję (IQ) oraz testach dotyczących bogactwa używanego słownika oraz zadań arytmetycznych dzieci amiszów nie wypadły gorzej niż inne dzieci uczęszczające do szkół publicznych, a często nawet osiągały wyniki lepsze niż przeciętne. Zob. też: J.A. Hostetler, *Old Order Amish child rearing and schooling practices: A summary report* (1970), [w:] D.L. Weaver Zercher (ed.), *Writing the Amish. The Worlds of John A. Hostetler...*, s. 236–249. Ustalenia Hostetlera i Enders Huntington były jednym z argumentów na rzecz udzielenia amiszom wyjątku od obowiązku szkolnego wskazanego w powszechnie obowiązujących przepisach.

²¹ J.A. Sparks, *From Wisconsin v. Yoder to Employment Division v. Smith...*, s. 3–4. W innych pracach Hostetler wskazywał, że dla amiszów kluczowe znaczenie ma po pierwsze utrzymanie zbawczej wspólnoty (*a redemptive community*) oraz po drugie posłuszeństwo i podległość wspólnotowym regułom dyscypliny, określanym jako *Ordnung*; zob. J.A. Hostetler, *The Amish and the Law: A Religious Minority and its Legal Encounter* (1984)..., s. 264–266.

world”)²². Te dwa stanowiska, które padły podczas rozprawy, wskazują istotę sporu: czy uznajemy, że przeważać ma prawo dziecka do uzyskania takiej edukacji, która umożliwiłaby jak najpełniejszy wybór drogi życiowej przez dziecko, a więc maksymalizowałaby jego potencjalną wolność wyboru, czy też przeważać ma prawo do wolności religijnej rodziców obejmujące możliwość zdeterminowania – przynajmniej w dużym stopniu – tej drogi życiowej zgodnie ze swoimi przekonaniem.

Ostatecznie Yoder i Miller zostali uznani winnymi i skazani na symboliczne grzywny po 5 dolarów. Wyrok ten został podtrzymany przez drugą instancję – Green County Circuit Court. Następnie wyrok *State of Wisconsin v. Yoder* był przedmiotem badania przez Najwyższy Sąd Stanu Wisconsin (Wisconsin Supreme Court) w styczniu 1971²³. Prezes tego sądu F. Harold Hallows stwierdzał: „żadna wolność gwarantowana przez naszą konstytucję nie jest bardziej ważna czy żywa dla naszego wolnego społeczeństwa od wolności religijnej chronionej przez klauzulę swobody praktykowania [religii] z pierwszej poprawki” [„no liberty guaranteed by our constitution is more important or vital to our free society than is religious liberty protected by the free exercise clause of the first amendment”)²⁴. Stwierdził też, że właściwym wzorcem kontroli w tej sprawie jest test z wyroku Sądu Najwyższego z 1963 r. *Sherbert vs. Verner*²⁵.

W tym miejscu należy wyjaśnić, że w orzecznictwie Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych wykształciły się standardy dotyczące przesłanej uzasadniających limitowanie wolności religijnej. Naruszenie wolności innych osób wskutek realizacji wolności religijnej, bezpieczeństwo państwa, dobro społeczne i naruszenie moralności przez określone działania zostały wskazane jako przesłanki uzasadniające ograniczenie wolności religijnej. Pierwszy ogólny test dopuszczalności ingerencji w wolność religijną – tzw. test jasnego i obecnego niebezpieczeństwa (*clear and present danger*) – przedstawił w orzeczeniu z 1919 r. sędzia

²² J.A. Sparks, *From Wisconsin v. Yoder to Employment Division v. Smith ...*, s. 4.

²³ W tym miejscu należy wspomnieć, że amisy nie wykorzystują sądów do rozwiązywania swoich konfliktów zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych, i z reguły niechętnie wchodzą w relacje z państwowym (stanowym) wymiarem sprawiedliwości; zob. J.A. Hostetler, *The Amish and the Law: A Religious Minority and its Legal Encounter* (1984)..., s. 264, 266–271 (tutaj także przykłady konfliktów o charakterze prawnym, jakie zdarzają się we wspólnotach amisów). Amisy też zwykle odmawiali skorzystania z pomocy prawnej oferowanej przez osoby nienależące do ich wyznania. Jak pisze John A. Hostetler, sprawa *Yoder* mogła znaleźć się w stanowym sądzie najwyższym, gdyż wspólnota amisów w Wisconsin była niewielka i nie było na miejscu biskupa, który odradziłby im – jak miało to miejsce w podobnych przypadkach – dalszej walki w sądzie; por. *ibidem*, s. 275.

²⁴ Wisconsin Supreme Court, 434; J.A. Sparks, *From Wisconsin v. Yoder to Employment Division v. Smith ...*, s. 5.

²⁵ *Ibidem*.

Oliver W. Holmes²⁶. Według niego, badając ograniczenie, trzeba było odpowiedzieć na następujące pytania: czy interes społeczny lub uzasadniony interes jednostkowy przeważa nad obywatelskim prawem do wolności religijnej (chodzi więc o ustalenie pewnej hierarchii interesów)? Czy występuje jasne i istniejące zagrożenie tego interesu? Czy zagrożenia tego nie można uniknąć w inny sposób, niż ograniczając prawo do wolności religijnej²⁷. Bardzo istotne znaczenie miało orzeczenie *Sherbert vs. Verner* z 1963 r., dotyczące tzw. ustaw niedzielnych²⁸. W tym precedensowym rozstrzygnięciu Sąd Najwyższy powołał się na test „żywoтного interesu państwa” (*a compelling state interest*). Polega on na ustaleniu, czy żywoтny interes państwa uzasadnia ingerencję w wolność religijną. W razie pozytywnej odpowiedzi trzeba jeszcze zbadać, czy interes ów można było zrealizować za pomocą mniej restrykcyjnych środków²⁹. Test ów polega zatem na wazeniu dóbr, a zatem jest to badanie proporcjonalności ingerencji – tego, czy waga danego interesu państwa jest tak duża, że usprawiedliwia ograniczenie indywidualnej wolności religijnej. Trzeba jeszcze wskazać, że w tym przypadku ciężar dowodu spoczywa po stronie władzy państwowej³⁰.

W przedstawianej tutaj sprawie Sąd Najwyższy Stanu Wisconsin przyjął bardzo szeroki zakres ochrony wolności religijnej. Stwierdzono zatem, że „brzemie przzymusowej edukacji jest ciężkie. Prawo zmusza skarżących do wykonywania pozytywnych działań, które są odrażające dla ich religii”³¹. Zdaniem sądu, aby przesłanka „żywoтного interesu” z orzeczenia *Sherbert* była spełniona, władze stanowe musiałyby udowodnić, że stosowanie uregulowania bez wskazania jakichkolwiek wyjątków jest konieczne do osiągnięcia jego celów. Celem wprowadzenia obowiązku szkolnego było kształtowanie dobrych i odpowiedzialnych

²⁶ Sprawa *Schenck vs. United States* 249 U.S. 47. Sędzia Holmes uchodzi za współtwórcę amerykańskiego realizmu prawniczego, koncentrującego się na *law in action*.

²⁷ R.M. Małajny, Realizacja zasady wolności religijnej w prawie konstytucyjnym Stanów Zjednoczonych Ameryki, „Przegląd Prawa i Administracji”, 1982, t. XVII, s. 57.

²⁸ W sprawie tej skarżąca należała do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego i nie mogła otrzymać pracy, ponieważ chciała świętować sobotę, uznawaną przez ten Kościół za dzień święty. Komisja Bezpieczeństwa Pracy Południowej Karoliny (South Carolina Employment Security Commission) nie przyznała jej zasiłku dla bezrobotnych (*unemployment compensation*), uznając, że bezrobocie skarżącej wynika stąd, że nie chciała ona stawiać się do pracy w sobotę.

²⁹ M. Potz, Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Wrocław 2008, s. 82–84.

³⁰ Sąd Najwyższy odstąpił od precedensu *Sherbert* w wyroku *Employment Division vs. Smith* (1990, 485 U.S. 660), gdzie stwierdził, że zakaz używania środków odurzających nawet do celów religijnych (chodziło o stosowanie pejotlu przez wyznawców Native American Church) był konstytucyjny. Orzeczenie to spotkało się jednak z powszechną krytyką, wobec czego Kongres uchwalił 16 listopada 1993 r. ustawę o odnowieniu wolności religijnej (Religious Freedom Restoration Act), wskazującą, że: „rząd nie powinien znacząco obciążać korzystania z religii przez osobę, nawet jeżeli obciążenie wynika z przepisu ogólnego stosowania” („Government shall not substantially burden a person’s exercise of religion even if the burden results from a rule of general applicability” – section 3, point [a]). Formuła z orzeczenia *Sherbert* została wskazana tam jako właściwa podstawa rozstrzygnięcia spraw odnoszących się do wolności religijnej.

³¹ W oryginale: „the burden of compulsory education is a heavy one. The law commands the appellants to perform affirmative acts which are repugnant to their religion” – Wisconsin Supreme Court, 437.

obywateli, tymczasem amiszę twierdzili, że ich model edukacji jest pod tym względem tak samo dobry, jak dodatkowe przymusowe dwa lata w szkole w systemie powszechnym. Sąd stwierdził ostatecznie, że „nie ma takiego żywotnego interesu państwa w dwuletniej przymusowej wyższej edukacji, jaki uzasadni ciężar, który nakłada ona na ich swobodę praktykowania religii”³².

Departament Edukacji Stanu Wisconsin złożył apelację do Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych³³, który jednak w rozstrzygnięciu z maja 1972 r. przychylił się do wyroku Sądu Najwyższego Stanu Wisconsin. Uznał bowiem, że dla amiszów centralnym punktem drogi do zbawienia jest życie we wspólnocie kościelnej, a to uzasadnia zwolnienie tej grupy wyznaniowej z obowiązku posyłania dzieci do szkół publicznych po ukończeniu przez nie 14. roku życia³⁴. Tym samym Sąd Najwyższy, przychyłając się do stanowiska o szerokim zakresie ochrony wolności religijnej, stwierdził, że przeważa ona nad racjami przemawiającymi za dłuższym obowiązkiem szkolnym. Tym samym zdecydował o wyższości praw rodziców do wychowania dzieci w określonej wierze nad argumentami za takim ukształtowaniem publicznej edukacji, by umożliwić dzieciom możliwie najpełniejszą swobodę wyboru drogi życiowej. W konsekwencji tego orzeczenia od 1972 r. amiszę mają prawo posyłania dzieci do szkół jedynie do ukończenia przez nie 14. roku życia. Ponadto orzecznictwo w sprawie *Yoder* jednoznacznie wskazało na test wypracowany w precedensowym orzeczeniu *Sherbert* jako na właściwy probierz ingerencji państwa w wolność religijną.

4. Wychowanie a granice wolności religijnej

W tym miejscu należy się zastanowić nad konsekwencjami tak priorytetowego traktowania wolności religijnej, jak miało to miejsce w orzeczeniu *Yoder*. Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 19 grudnia 1966 r.³⁵ wskazuje w art. 18 ust. 1, że prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania „obejmuje wolność posiadania lub przyjmowania wyznania lub przekonań według własnego wyboru oraz do uzewnętrzniania indywidualnie czy wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań przez uprawianie kultu, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie”. Zgodnie ust. 3 tego samego

³² W wersji oryginalnej: „there is not such a compelling state interest in two years' high school compulsory education as will justify the burden it places upon the appellants' free exercise of religion” – Wisc. Sup. Ct. 447.

³³ Argumentacja stanowych władz edukacyjnych opierała się na twierdzeniu, że przymusowa edukacja jest konieczna dla utrzymania systemu politycznego, a „państwo ma prawo, by wyzwolić dzieci z niewiedzy” – J. A. Hostetler, *The Amish and the Law: A Religious Minority and its Legal Encounter* (1984)..., s. 274.

³⁴ *Wisconsin v. Yoder, et al.*, 406 U.S. 205 (1972).

³⁵ Dz.U. z 1977 r., nr 38, poz. 167.

artykułu podstawowe prawa i wolności innych osób mogą uzasadniać ograniczenie wolności sumienia i wyznania. Podobnie brzmiącą normę zawiera art. 9 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, pomijając jednak w ust. 2 słowo „podstawowe” w odniesieniu do praw i wolności innych osób³⁶. Powstaje jednak pytanie, czy ochrona uzewnętrzniania przekonań religijnych, o którym mowa w tych aktach prawa międzynarodowego, obejmuje również możliwość realizacji bardzo szczegółowych i niewynikających bezpośrednio z samych norm regulujących życie wspólnot religijnych, jak to, do jakiego wieku można kształcić dzieci. Innymi słowy: czy normy regulujące każdą sferę życia w imię światopoglądu religijnego można uznać za korzystające z ochrony uzewnętrzniania religii? Czy kwestie praw dzieci do uzyskania edukacji o pewnym standardzie, wyznaczonych przez uregulowania konstytucyjne poszczególnych państw³⁷, nie dają podstaw do ograniczenia prawa rodziców do wychowania religijnego dzieci? Jak wreszcie dokonywać ewentualnego ograniczania praw rodziców, by nie prowadziło to do rozwiązań paternalistycznych i nieuwzględniających specyfiki określonych grup religijnych i wartości, jaką ma dla nich życie wspólnotowe? Do postawienia tych pytań prowokuje analiza amerykańskiego orzecznictwa dotyczącego wolności religijnej

³⁶ Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2 (Dz.U. z 1993 r., nr 61, poz. 284).

³⁷ Liczne normy prawa międzynarodowego odwołują się przecież zarówno do samego prawa dzieci do edukacji (*the right of the children to education*), jak też do standardu edukacji, do której jest uprawnione każde dziecko. Stanowi o tym chociażby art. 13 Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, przyjętego przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 16 grudnia 1966 r. (Dz.U. z 1977 r., nr 38, poz. 169), gdzie wskazano: „Państwa–Strony (...) [z]gadają się (...), że nauczanie powinno zmierzać do pełnego rozwoju osobowości i poczucia godności ludzkiej i umacniać poszanowanie praw człowieka i podstawowych wolności. Zgadają się one również, że nauka powinna umożliwić każdej osobie pełnienie pożytecznej roli w wolnym społeczeństwie (...)”. Ustęp 3 tego samego artykułu wskazuje zaś na prawa rodziców i opiekunów prawnych do kierowania kształceniem dzieci, które – w pewnych granicach – może się odbywać poza systemem szkolnictwa oficjalnego: „Państwa–Strony (...) zobowiązują się do poszanowania wolności rodziców lub, w odpowiednich przypadkach, opiekunów prawnych w zakresie wyboru dla swych dzieci szkół innych niż szkoły założone przez władze publiczne, ale odpowiadających minimalnym wymaganiom w zakresie nauczania, jakie mogą być ustalone lub zatwierdzone przez państwo, jak również zapewnienia swym dzieciom wychowania religijnego i moralnego zgodnie z własnymi przekonaniem” – przekład według: Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe, przekład i opracowanie: B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, Toruń 1996, s. 25–26. Z kolei Konwencja o prawach dziecka, przyjęta w Nowym Jorku 20 listopada 1989 r. (Dz.U. z 1991 r., nr 120, poz. 526), zawiera z jednej strony normy dotyczące prawa do edukacji, które ma być realizowane na zasadzie równych szans (art. 28) i które powinno – między innymi – zmierzać do „rozwijania osobowości dziecka oraz jego talentów i zdolności umysłowych i fizycznych w jak najpełniejszym zakresie” i do „wpojenia dziecku szacunku dla swoich rodziców, swojej tożsamości, języka i wartości kulturowych (art. 29 ust. 1 litery a) i c)). Z drugiej zaś strony konwencja ta wskazuje na prawa dziecka pochodzenia autochtonicznego lub należącego do mniejszości etnicznej, religijnej lub językowej. Nawet niezbyt szczegółowa analiza postanowień tego aktu prawa międzynarodowego musi prowadzić do konstatacji, że w odniesieniu do konkretnego stanu faktycznego może się pojawić napięcie pomiędzy poszczególnymi celami edukacji wymienionymi w art. 28–29, jak też między tymi celami a prawem z art. 30. Na temat prawa do edukacji w Konwencji o prawach dziecka – zob. J. Stadniczeńko, Rozdział 7. Prawo dziecka do nauki – prawa w oświacie, [w:] S.L. Stadniczeńko (red.), Konwencja o prawach dziecka. Wybór zagadnień (artykuły i komentarze), Warszawa 2015, s. 158–166; ogólnie na temat tego prawa – zob. też: M. Kozak, Prawo dziecka do edukacji. Założenia pedagogiczno-prawne i bariery realizacyjne, Warszawa 2013, s. 116–121.

amiszów. Trudno jednak chyba udzielić na nie jednoznacznej odpowiedzi, która składałaby się na jakiś model uzasadnionego limitowania prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniami, w tym nakazami wyznawanej przez nich religii.